

и унижительный страх, которому месяцами и годами подвергается осужденный и которому не подвергалась жертва, является более страшным наказанием, чем смерть» [1, с. 67].

А. Камю был уверен, что тяжба с отменой смертной казни будет длиться необозримо долго и поэтому предлагал компромисс. Он предложил хотя бы давать приговоренному шприц со смертельной жидкостью, оставляя за ним право самому сделать себе безболезненный укол и перейти от сна к смерти. Альбер Камю не надеялся увидеть плоды своего труда при жизни.

Но, к сожалению, при всей силе своих личных убеждений, А. Камю был настроен пессимистично, он не надеялся при жизни увидеть результат своей борьбы за отмену смертной казни. Так и случилось, А. Камю погиб в 1960 г., а полная отмена смертной казни во Франции состоялась только в 1981 г.

Рассмотрев работы данных философов можно сделать общий вывод. Смертная казнь оказывает развращающее воздействие непосредственно через людей, причастных к ней, и косвенно – тем, что в обществе самим фактом наличия смертной казни утверждается мысль, будто убийство хотя бы в определенных случаях может быть делом справедливым и благим.

Смертная казнь – это покушение на коренной нравственный принцип самоценности человеческой личности, ее святости. В той мере, в какой отождествляется мораль с насилием, требованием: «Не убий», смертная казнь не может иметь нравственной санкции, так как она есть нечто противоположное. Самим фактом своего существования смертная казнь есть попытка провести мысль, что убийство может быть человеческим, разумным делом.

#### ***Библиографические ссылки на источники***

1. Камю А. Изнанка и лицо: Сочинения. М., 1998.
2. Кестлер А., Камю А. Размышления о смертной казни. Введение и очерк Смертная казнь во Франции Жана Блок-Мишеля / Пер. с фр. М., 2003.

## **СУВЕРЕННОСТЬ, СООБЩЕНИЕ И СМЫСЛ В РАБОТАХ**

**Ж. БАТАЯ**

**Д. В. Подоксёнов**

*магистрант Департамента философии Института  
социальных и политических наук Уральского федерального  
университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
Екатеринбург*

Понятие суверенности долгое время рассматривалось в связи с двумя сферами человеческого бытия: политикой и религией.

С одной стороны, самостоятельность и независимость считали неотъемлемым атрибутом верховной власти; с другой – некоей чудесной сверхъестественной силой, только и позволяющей эту власть сохранять, удерживая людей в подчинении. Но должна ли сакральная сила принадлежать одному лишь правителю, суверену? Почему бы, оставив в стороне этимологию, не попробовать помыслить суверенность вне рамок традиционной оппозиции господства и подчинения? В данной статье мы попытаемся прояснить изначальную связь сообщения (можно было бы сказать, «сообществования») и суверенности, связь, тематизация которой является, на наш взгляд, необходимой как для социальной онтологии, так и для философии политики. Имея в виду указанную цель, мы обратимся к работам Жоржа Батая, мыслителя (позволим себе так его назвать), который впервые стал говорить о суверенности как об особой проблеме, не сводящейся к политико-юридическим рассуждениям о верховной власти.

На первой же странице книги, непосредственно посвященной суверенности, Батай заявляет, что ею обладают все люди [5, с. 313], независимо от того, какое место в социальной иерархии они занимают. И все же, как кажется, он нередко смешивает свое оригинальное представление о суверенном человеке, каковым может быть любой человек, с представлением об историческом суверене, царе. В этом случае Батай обычно говорит о славе, престиже, показной роскоши и трате, а также о том, что суверен воплощает в себе смысл и истину других людей [5, с. 344]. Это смешение можно объяснить тем, что Батай во многом следовал гегелевской концепции господина и раба, а точнее, ее интерпретации, предложенной А. Кожевом.

Можно показать, что в рамках этой трактовки Батай, с одной стороны, радикализирует положение о том, что человек для пробуждения самосознания должен освободиться от налично-данного; с другой стороны, он отказывается видеть подлинное освобождение от этого налично-данного в труде, вследствие чего отвергает фигуру раба как человека труда. Выбирая между трудом (раб) и смертельным риском (господин), Батай становится на сторону последнего.

Батай согласен с тем, что «человек «удостоверяет» свою человечность только тогда, когда рискует своей (животной) жизнью ради удовлетворения своего человеческого Желания» [11, с. 5]. Сущность человека, по Кожеву, состоит в свободном, отрицающем заданности природного мира, творческом действии. Поскольку сам человек также является частью природы, наивысшим утверждением человечности стало бы тогда отрицание собственной животной жизни: «смерть есть последнее и подлинное «обнаружение»

свободы» [11, с. 691]. Кожев провозглашает человека «смертью, себя сознающей» [1, с. 712], но дальше этого не идет.

Батай, напротив, пытается понять, насколько вообще достижимо сознание смерти: ведь получается, что подлинная человечность обнаруживается тогда, когда уже нет того, кто желал ее обнаружить. Тогда стоит ли вообще принимать слова о «сознании смерти» всерьез – не оказываются ли они просто еще одной метафорой? Но именно здесь берут начало многословные рассуждения Батая о жертвоприношении, рассуждения, всякий раз достигающие некоторой точки невозвращения, после которой они способны только вращаться вокруг предмета мысли, не только не проясняя, но, наоборот, все больше затемняя его. К идее жертвоприношения мы еще вернемся, пока же для нас важно отметить то, что все эти соображения с необходимостью заставляют видеть в человеке некоторый предел, а утверждение человечности (для Батая это утверждение суверенности) представлять как трансгрессию, переступание этого предела, который, однако, никогда не переступается.

Неприятие фигуры раба («человека труда», «раба вещей») является закономерным следствием радикализации тезиса о человеческой свободе. Батай не может согласиться с тем, что отрицание природной обусловленности находит свое наиболее приемлемое выражение в труде. В ходе манипуляций с орудиями труда человек сам становится неким орудием, он попадает в зависимость от них, отчуждая свою суверенность [5, с. 326]. Зависимость эта связана не с тем, что через вещи транслируется некий властный импульс со стороны другого. Врагом человека становится он сам: даже просто удовлетворяя голод, он уже признает зависимость от своей природности. Конечно, суверен Батая не может отказаться от пищи, одежды и т. п.; но он находит другой выход: пользуется благами сверх своих потребностей, проявляя чрезмерность во всем; природная мера рассматривается им как нечто внешнее и порабощающее [5, с. 314].

Отрицание любой зависимости принимает гипертрофированные формы. Батай отвергает труд, познание (которое также совершается ради достижения какой-то пользы), вообще проективную деятельность, любое осмысленное целеполагание и так далее, доходя до абсурда. Все, что «порабощает» человека, привязывая его к вещам, подвергается радикальному отрицанию. В связи с этим отрицанием любых обусловленностей внимание Батая привлекают романы маркиза де Сада, которым он дает высокую оценку – оценку не литературному мастерству, но тем идеям, что в них выражаются, и тому «суверенному человеку», которого, по мнению Батая, Сад выводит в лице своих бесчинствующих либертенов.

В отличие от суверена давно прошедших времен, который роскошествовал и неистовствовал всегда напоказ, перед лицом

толпы, видевшей в нем сакральную фигуру, и нуждался в этой толпе, поскольку без ее поклонения существовать не мог, суверенный человек у Сада от толпы, как кажется на первый взгляд, никак не зависит. В своем очерке, посвященном великому либертену, Батай пишет: «Своими воображаемыми персонажами Сад не стремится выразить сексуальное удовлетворение, отвечающее общему желанию. Та сексуальность, о которой мечтает он, идет прямо наперекор желанию других (почти всех) людей, которые должны быть для него не партнерами, но жертвами» [7, с. 615]. Батай считает, что суверенность для Сада утверждается именно через отрицание другого человека, через превращение его в жертву. Но насколько такое вообще возможно? Отрицание Другого подрывает реальность, конституируемую только в совместности, а значит и реальность самого отрицающего. В нашем мире, если доверять Гегелю и его последователям действует экономика обмена: Другой (который оказывается послем Трансцендентного) принимает на себя избыток энергии субъекта, а взамен сообщает его бытию смысл и ценность [8, с. 174]. Кто, подобно гегелевскому господину, отваживается не замечать эту взаимосвязь, тот тем самым вырывает почву у себя из-под ног.

Суверенный человек Сада не желает расточать свою силу, энергию в пользу других людей, Бога или какого-нибудь идеала – для него это всего лишь иллюзии, подрывающие его абсолютную независимость. Обычный человек опирается на эти иллюзии и лишь расходует себя на них: по словам М. Бланшо, «он слабеет, растрачивая свои силы понапрасну, а растрчивает силы потому, что считает себя слабым» [7, с. 619]. Движение суверенности приводит садовского человека к парадоксу: отказываясь тратить энергию на другого, он тем самым раз и навсегда отказывается от взаимности, от дара, от возможного и всегда происходящего «возмещения затрат»; он обрекает себя на одиночество и действительно растрчивает свои силы понапрасну. Для суверена нет никакого «вовне», откуда он мог бы черпать энергию. В своем абсолютном одиночестве он может черпать только из себя. Таким образом, отрицание других оборачивается отрицанием себя – и по сути, от суверенного человека остается только это самоотрицание, это преступление человеческого в себе, обесчеловечивание, которое одновременно оказывается утверждением человеческого (если следовать принимаемой Батаем трактовке человека как Негативности – здесь мы можем снова отослать к Кожеву). Это преступление, попирающее самого преступника [7, с. 622].

Итак, суверенный персонаж Сада, либертен, отрицает других людей. Как же должен воспринимать его нормальный человек с его здравым смыслом, common sense (который суверен, в своем одиночестве, конечно, принять не может)? Отторжение – это

первая реакция. Современников возмущали идеи Сада. Однако мы, современные читатели – уже прошедшие (мимо) Фрейда – видим в его книгах нечто большее, чем бессмысленную жестокость. Пытки, оргии – мы уже не можем просто отмахнуться от них, как от выдумок безумца-графомана. Наоборот, мы даже видим в них некую истину: в человеке есть какая-то трещина, через которую выливается ярость, желание мучить, убивать, разрушать. Это что-то нечеловеческое (мы не хотели бы признавать это за собой) и, в то же время, в высшей степени человеческое (мы едва ли распознаем что-то подобное у животного). Это «что-то» современный «нормальный человек», начиная с Крафт-Эбинга, называет садизмом.

Называет – значит все-таки признает; пусть и как патологическое, нездоровое, ненормально – но признает. Батаю хотелось бы, чтобы «нормальный человек», наткнувшись на Сада, использовал эту встречу как «несчастный случай», как «разрыв дискурса» [3, с. 266], позволяющий выйти к сакральному, суверенному бытию, к пределу, к трате и т. д. на уровне самосознания. Но этого не произойдет, поскольку садизм для обычного человека – это исключение, только подтверждающее правило. Он не видит в нем «священного ужаса божественной ярости» он видит только причинное объяснение некоторых видов жестокости через инстинкты, которые теперь в честь «первооткрывателя» называют садистскими [7, с. 628]. И даже если это не просто случайность, а необходимая червоточина в самой природе человека, нас это нимало не волнует: ведь мы можем об этом сказать.

Сад оказывается нам ближе, чем мы думаем, причем эта близость устанавливается благодаря языку. Язык (в смысле речи) – это то, что не дает человеку, возмнившему себя сувереном, отказаться от дара. Если мы, по примеру Батая, противопоставим разум, правило и эксцесс, исключение, то язык окажется всецело на стороне разума. И на стороне Гегеля – как представителя этого разума. Язык всегда предполагает коммуникацию. Поскольку суверен, отвергая другого, отказывается от всякой коммуникации, он должен перестать говорить, ибо ему не с кем говорить. «Насильник должен молчать и довольствоваться нечистой игрой», – скажет Батай [7, с. 632]. Либертены у Сада, конечно, избегают бесед с жертвами, но они все же не считают зазорным произносить длинные философские речи – да они, в общем-то, только и делают, что произносят длинные философские речи, особенно если оргия в самом разгаре.

В лице всех этих разглагольствующих либертенов суверенный человек у Сада устанавливает коммуникацию с самим собой, т. е. с-самим-собой-как-с-другим. Суверен как бы пытается совершить обмен с самим собой: совершить насилие и оправдать это насилие в своих глазах, стать отрицанием и придать смысл этому отрицанию. От кого он получает смысл? От себя, от другого-себя.

Суверенный человек не достигает желанной независимости – не потому ли, что он все еще говорит? Не потому ли, что он все еще находится в сознании? Не потому ли, что ему все еще требуется какой-то смысл?

Батаю такой смысл не нужен, поэтому он отказывается следовать за Садом дальше. Отсюда Сад отправляется по пути избыточности речи, языка, письма, а Батай – по тропинке безмолвия, готового подчинить себе любой язык. «Внутренний опыт», провозглашенный Батаем в одноименной работе в качестве высшего авторитета [2, с. 23], был попыткой довести человека до предела суверенного самоотрицания, постольку, поскольку это – опыт незнания. Сад всецело отдается своему языку, своему дискурсу, видя в нем средство добиться независимости от других, при этом, однако, сделав других зависимыми от себя. Батай же всецело отдается внутреннему опыту, который оборачивается опытом непосредственного присутствия другого, опытом некоего «интимного откровения», сплавляющего людей в тотальности бытия [4, с. 178], – отдается, чтобы в значительной степени достичь независимости именно от языка, поскольку язык несет в себе отпечаток гораздо более глубокой зависимости, чем, возможно, думал Сад. Поэтому, с точки зрения Батая, проект Сада потерпел поражение (еще и вследствие того, пожалуй, что это «проект»).

Зато Сад создал язык, невозможный язык, отрицающий все, в том числе и собственную сущность. И если нас до сих пор возмущают его книги, то, как представляется, уже не столько их аморальностью, сколько их ужасающей нереалистичностью. Нам оказалось не так уж трудно признать в себе некие изначально заложенные перверсивные наклонности – в книгах Сада нас теперь больше оскорбляет не безнравственность, а нарушение законов физиологии. Для Сада все эти условности абсолютно ничего не значат, ведь он – создатель нового языка, а значит, и новых смыслов. Если следовать Р. Барту, дискурс у Сада вообще не репрезентирует никакой реальности, «он всегда встает на сторону семиозиса, а не мимесиса» [1, с. 50]. В нем нет никаких референций, ибо он замкнут на себя в бесконечном логотетическом процессе. Насилие, которое совершает Сад, это прежде всего насилие над языком «нормального человека» (неважно, что это за человек: аристократ или простолюдин, невежда или философ). Сад осуществляет трансгрессию на уровне языковых структур: нарушает все возможные пределы, соединяя несоединимые стили, приемы и т. д. Смысл этой трансгрессии, считает Барт, даже не в провокации, а в самом изобретении; и изобретение, свершившееся в основании нового языка, стало поистине революционным актом [1, с. 164].

Неприятие Батаем позиции Сада можно свести к следующим пунктам: во-первых, либертен Сада столь же зависим, что и гегелевский господин, поэтому его претензия на суверенность не оправдана; во-вторых, суверенность в принципе не может быть утверждена через господство одного человека над другим и нужно искать другой выход.

Либертен Сада зависим от смысла, который сообщает ему раб. Ж. Деррида в своем известном эссе, посвященном «гегельянству» Батая, показал, что отсутствие такого смысла (затушеванное, однако, приписыванием этому отсутствию некоторого иного смысла) и конституирует различие между сувереном и гегелевским господином [4, с. 72–73]. В самом деле, господин идет на смертельный риск, но, вместо того, чтобы утвердить свою человечность (свое господство), добывает истину для раба, попадая в зависимость от него. Смерть, таким образом, оказывается вписанной в работу смысла; бессмысленная смерть, по Гегелю, была бы просто некоей абстрактной негативностью, о которой не стоит и говорить. Но Батай так не считает, он заставляет своего суверена идти до конца, «поэтому суверенность должна принести в жертву и самое господство как представление смысла смерти. Будучи тогда для дискурса потерянным, смысл полностью разрушается и прожигается» [4, с. 415]. Хотелось бы подчеркнуть, что Деррида говорит о присвоенном смысле, смысле, попавшем под чью-то власть. Смысл, в частности, смысл признания у Батая все-таки есть – но об этом немного ниже.

Суверенность для Батая тесно связана с миром божественного, сакрального, того, что он «по-гегельянски» определяет как диалектическое снятие оппозиции животного и человеческого (профанного) [4, с. 72–73]. Что означает это снятие и как оно осуществляется? Прежде всего, животное, т. е. «мир животной имманентности» представляется как некий странный универсум, лишенный каких-либо различий; в нем нет иерархии, ничто не полагается как объект; нет связей господства и подчинения. Это мир вечного мгновения. Существа, принадлежащие этому миру, не преследуют никакой пользы – прежде всего потому, что они не сознают, что для них является полезным: они ведомы инстинктами. Сознанию нет доступа в этот мир, а значит, для человека он закрыт. Закрыт – но не полностью. В «Теории религии» Батай пишет: «Неотвязная проблема, обусловленная невозможностью быть человеком, не становясь вещью, или же вырваться за пределы вещей, не вернувшись в животный сон, находит себе ограниченное разрешение в празднестве» [6, с. 74].

Тема праздника развивалась еще у Р. Кайуа. Он считал, что для архаичных обществ праздничный эксцесс был необходимым



средством обновления ветшающего мира; в торжестве, прерывающем течение обыденной жизни, человек погружался в мифическое время, когда мир был молодым [10, с. 223–227]. Но Батая значительно больше интересовал другой способ возвращения к животной имманентности – жертвоприношение. Радикальная возможность перестать сознавать – это смерть. Становясь свидетелем жертвоприношения, человек получает возможность умереть, не умирая, познать смерть через уловку, зрелище [3, с. 258]. Смерть другого становится для него образом собственной смерти. Познание смерти не рационально; это мистическое причащение к сакральному посредством эмоционального переживания. Эмоция, взрыв чувств – восторг, горе, что угодно – видя жертвоприношение, человек испытывает чувственное удовольствие, сравнимое с удовольствием от обладания женщиной. Жертвоприношение может совершаться и без убийства: объятья – это тоже жертвоприношение, в них объект желания выступает как само мироздание,-totalность [3, с. 92–95].

Сакральное единство не может быть единством целиком выведенных в присутствие элементов: «сообщение» не может идти от одного полного и целостного существа к другому, оно требует, чтобы эти существа рискнули своим собственным бытием, чтобы они расположились на пределе смерти и небытия» [9, с. 419]. Человек должен дойти до предела, до самого края чрезмерности, чтобы вступить в сообщение. И в этой суверенной крайности, которая дана во внутреннем опыте, человек ничем не будет отличаться от других людей. Верно, однако, и обратное: никто и никогда не сможет оказаться на пределе вне сообщения с другими людьми, в противном случае просто некому будет удостоверить, подтвердить то, что предел достигнут, хотя еще пока не взят: «я не достигну крайности в одиночку, – пишет Батай, – и в действительности я не могу поверить в то, что достиг ее, ибо мне там не удержаться» [2, с. 85].

И здесь в игру у Батая вновь вступает смысл. Смысл в чем-то должен быть не только для меня, но и для другого, ведь цель всего, цель всех целей, единственно возможная, суверенная цель – в достижении сообщения. Стоит, правда, человеку взять предел – и он сразу же перестает быть, и смысл в самом деле оказывается принесенным в жертву. Но само желаемое бытие-на-границе, бытие в сообщении от этого смысла неотделимо. Суверенный смысл, принадлежа миру сакрального, теряет всякую связь с иерархией и господством; поэтому и суверенность, доступная во внутреннем опыте (который оказывается опытом внешнего, опытом самой соотнесенности с другим) рассматривается уже не как эффект, возникающий в пространстве связей, выстраиваемых по модели «господство – рабство», но как эффект сообщения, бытия-вместе, существования.



### **Библиографические ссылки на источники**

1. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М., 2007.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
3. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса. СПб., 1994.
4. Батай Ж. История эротизма. М., 2007.
5. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006.
6. Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006.
7. Батай Ж. Эротика // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006.
8. Гаспарян Д. Э. Социальность как негативность. М., 2007.
9. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007.
10. Кайуа Р. Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
11. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.

## **П. РИКЁР О СООТНОШЕНИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ И МЕСТИ В ПРАВОСУДИИ**

***М. В. Пырина***

*магистрантка Департамента философии Института  
социальных и политических наук Уральского федерального  
университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
Екатеринбург*

П. Рикёр обращает внимание на то, что проблемы правосудия менее всего подвергаются философскому осмыслению, остаются в стороне в сравнении с политикой и моралью. Хотя в трудах философов Платона, Аристотеля, Гоббса, Макиавелли и присутствует правовая проблематика, но основным предметом исследования выступает связь между этикой и политикой.

П. Рикёр видит значимую область между моралью и политикой в сфере судебного, с его писаными законами, судами, судьями, церемониалом судебного процесса [1]. По его мнению, юридическое, обрисованное в чертах судебного, предоставляет философу возможность поразмыслить о специфичности права.

В своих работах П. Рикёр анализирует феномены справедливости и мести. П. Рикёр видит парадокс в том, что на поверхность непреодолимо выходит дух мести, идущий в ущерб справедливости, смысл которой в преодолении мести. По П. Рикёру, справедливость есть добродетель, имеет постоянную отсылку к другому, что выражается в признании, принятии во внимание интересов